

Jurnal

Kajian Islam

Volume 2 Nomor 3, Desember 2010

ISSN: 2085-5710



IDENTITAS (MUSLIM) DI DUNIA VIRTUAL
Rulli Nasrullah, M.Si

DISKURSUS POLITIK ISLAM DI INDONESIA ✓
Nurhidayat Muh. Said

HUKUM ISLAM DALAM PEMIKIRAN JARINGAN ISLAM
LIBERAL
Ramdani Wahyu

BAITUL MAAL WA TAMWIL DAN PEMBERDAYAAN
USAHA KECIL DAN MENENGAH
Rahmaniar

PENDEKATAN EKONOMI ISLAM DALAM PENGENTASAN
KEMISKINAN
Muh. Said

HARMONISASI HUKUM: MENYANDING HUKUM PENGALIHAN
HAK KEKAYAAN INTELEKTUAL DAN OBJEK WAKAF
Tri Hidayati

KOMUNITAS DALAM AL-QURAN: PENDEKATAN TEMATIK
Taufik Warman Mahfuzh



JURNAL KAJIAN ISLAM

Daftar isi

IDENTITAS (MUSLIM) DI DUNIA VIRTUAL	1
<i>Rulli Nasrullah</i>	
DISKURSUS POLITIK ISLAM DI INDONESIA	27
<i>Nurhidayat Muh. Said</i>	
HUKUM ISLAM DALAM PEMIKIRAN JARINGAN ISLAM LIBERAL	41
<i>Ramdani Wahyu</i>	
KOMUNITAS DALAM AL-QURAN: PENDEKATAN TEMATIK	71
<i>Taufik Warman Mahfuzh</i>	
HARMONISASI HUKUM: MENYANDING HUKUM PENGALIHAN HAK KEKAYAAN INTELEKTUAL DAN OBJEK WAKAF	101
<i>Tri Hidayati</i>	
BAITUL MAAL WA TAMWIL DAN PEMBERDAYAAN USAHA KECIL DAN MENENGAH	137
<i>Rahmaniar</i>	
PENDEKATAN EKONOMI ISLAM DALAM PEMBERDAYAAN KEMISKINAN	161
<i>Muhammad</i>	

DISKURSUS POLITIK ISLAM DI INDONESIA

Nurhidayat Muh. Said¹

Abstract

Since the Islamic aspiration, which is pure, in accordance with human aspiration at whole, it is obvious that the Islamic aspiration in Indonesia is accordance with the Indonesians' aspiration at whole. This statement implicates on the belief of human being natural kindness. Based on the facts, it is obvious that the better political system applied in Indonesia is appropriate not only for Muslims but also for all societies including non-Muslims.

Kata Kunci: Politic, Islam, Party, Nation.

A. PENDAHULUAN

Sejak berakhirnya kolonialisme Barat pada pertengahan abad ke-20, negara-negara muslim seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Malaysia dan Aljazair mengalami kesulitan dalam upaya mengembangkan sintesis yang memungkinkan antara praktik dan pemikiran politik Islam dengan negara pada daerah mereka

Di negara-negara muslim tersebut, hubungan politik antara Islam dan negara ditandai oleh ketegangan-ketegangan yang tajam bahkan menjurus kepada permusuhan. Sehubungan dengan posisi Islam yang begitu menonjol di wilayah-wilayah tersebut, karena kedudukannya sebagai agama yang dianut sebagian besar penduduk, hal ini tentu saja merupakan kenyataan yang menimbulkan tanda tanya. Kenyataan seperti itulah yang telah menarik

¹ Dosen Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Alauddin Makassar

perhatian sejumlah pengamat politik Islam untuk mengajukan pertanyaan: apakah Islam sesuai atau tidak dengan sistem politik modern (Effendy, 1998: 2).

Mulai pertengahan tahun 1950-an ajaran konvensional menyebutkan bahwa masyarakat Timur Tengah menghadapi sebuah pilihan yang ekstrem "Mekah atau mekanisasi" sebuah ungkapan yang melambangkan penerapan teori modernisasi pada masyarakat Timur Tengah dan Muslim (Berger, 1964: 719). Konsep yang mendasari ungkapan itu turut menentukan keputusan politik di dunia. Syah Iran adalah salah satu dari banyak pemimpin muslim yang mencoba menyingkirkan peran Islam dalam politik dengan cara mengidentikkan agama dengan keterbelakangan (Eickelman dan Piscatori, 1998: 34).

Penegasan yang meyakinkan tentang kesesuaian Islam dengan modernisasi, dikemukakan oleh Ayatullah Khomaeni dengan mengatakan bahwa Islam menekankan ilmu pengetahuan dan industri. Terdapat satu teori sosial yang paling berpengaruh terhadap pendekatan akademis maupun pengambilan kebijakan di dunia ketiga sejak pertengahan 1950-an hingga akhir 1970-an. Formulasi rumusannya sedemikian menyentuh sehingga sangat menentukan tujuan dan kebijakan pembangunan negara-negara industri di Barat.

Asumsi umum yang ada pada seluruh varian teori ini bahwa struktur ekonomi yang kompleks dan pembangunan politik berjalan seiring. Satu Formulasi yang berpengaruh adalah kekuatan kemajuan teknologi dan penyebaran budaya akan mendorong sistem-sistem politik ke arah tertentu yang tampaknya dapat dilihat dan dianalisis sebagai peningkatan tahap-tahap pembangunan (G.A. Almond dan G.B. Powell, 1966: 301).

Bias sekuler modernisasi telah membawa gaung tertentu dalam menganalisis dunia Islam. Pada awal tahun 1960-an, teori modernisasi melihat bahwa dunia muslim sedang menghadapi sebuah pilihan pahit yaitu totalitarisme baru Islam yang berupaya dengan sungguh-sungguh untuk membangkitkan kembali kejayaan masa lalu Islam atau Islam reformis yang akan membuka "pintu-pintu air sehingga dibanjiri oleh air bah." (Halper, 1963:129)

Dalam berbagai hal kita memang tidak dapat melepaskan diri dari masa lampau, dari pengaruh hal-hal yang pernah ada. Tidak ada seorangpun dapat mengklaim secara pasti bahwa pikiran yang dibangunnya belum pernah ada sebelumnya. Hanya karena keterbatasan menjangkau semua informasi yang ada, sehingga menyebabkan kita beranggapan bahwa hal-hal tersebut baru.

B. PENGERTIAN POLITIK

Politik berasal dari kata *politic* (Inggris) yang menunjukkan sifat pribadi atau perbuatan. Secara leksikal kata asal tersebut berarti *acting or judging wisely, well judged, prudent*. (A.S. Hornby, 1974: 645). Kata ini mulanya terambil dari bahasa Latin *politicus* atau *politicos* dari bahasa Yunani yang mempunyai arti *relating to a citizen*. Keduanya berasal dari kata *polis* yang bermakna *city* (kota) (Noah Webster's, 1980: 347). Kemudian kata politik diserap ke dalam bahasa Indonesia dengan arti: segala urusan dan tindakan (kebijaksanaan, siasat, dan sebagainya) mengenai pemerintahan sesuatu negara atau terhadap negara lain, tipu muslihat atau kelecikan, dan juga dipergunakan sebagaimana bagi sebuah disiplin ilmu pengetahuan (Poerwadarminta, 1983: 763).

Dari segi istilah, terdapat perbedaan para ilmuwan politik dalam memberikan definisi. Dari berbagai definisi yang ada ditemukan dua kecenderungan dalam mendefinisikan politik. Pertama, pandangan yang mengaitkan politik dengan negara; kedua, pandangan yang mengaitkan politik dengan masalah kekuasaan, otoritas dan konflik (Salim, 1995: 35). Perbedaan kecenderungan ini erat kaitannya dengan pendekatan yang digunakan.

Roger H. Soltou (1960:1) misalnya memberikan definisi politik sebagai berikut:

"The term (politics) is reserved for those common affairs which are under the direction of an authority or agency managing or controlling these affairs on behalf of, and in the name of the community. This agency or authority we call the state.

Sedangkan menurut Deliar Noer (1983: 6) politik adalah:

“Segala aktivitas atau sikap yang berhubungan dengan kekuasaan dan yang bermaksud untuk memengaruhi, dengan jalan mengubah atau mempertahankan suatu macam bentuk susunan masyarakat.

Pengertian yang dikemukakan Deliar Noer itu mengisyaratkan bahwa hakikat politik adalah perilaku manusia, baik berupa aktivitas maupun sikap yang bertujuan memengaruhi ataupun mempertahankan tatanan sebuah masyarakat dengan menggunakan kekuasaan. Ini berarti bahwa kekuasaan bukanlah hakikat politik, meskipun harus diakui bahwa kekuasaan tidak dapat dipisahkan dari politik (Haricahyono, 1986: 6). Hal ini pernah dikemukakan oleh Morgenthau bahwa ada kecenderungan untuk menempatkan perebutan kekuasaan pada inti politik (Morgenthau, 1961: 27).

Penjelasan Al-Quran tentang politik secara sepintas dapat ditemukan pada ayat-ayat yang berakar kata *ḥukm*. Untuk menghindari kesalahpahaman dalam memahami makna *ḥukm*, karena telah dialihbahasakan menjadi kata *hukum* dalam bahasa Indonesia dengan arti “peraturan, ketentuan atau keputusan,” maka dalam bahasa Arab kata *ḥukm* tidak selalu sama artinya dengan kata hukum dalam bahasa Indonesia. Dalam bahasa Arab kata ini berbentuk kata jadian, yang bisa mengandung berbagai makna seperti “pelaku hukum” atau diperlakukan atasnya hukum, tetapi juga dapat berarti perbuatan dan sifat.

Sebagai “perbuatan” kata *ḥukm* berarti membuat atau menjalankan putusan, dan sifat yang menunjuk kepada sesuatu yang diputuskan. Kata tersebut jika dipahami sebagai “membuat atau menjalankan keputusan,” maka tentu pembuatan dan upaya menjalankan itu, baru dapat tergambar jika ada sekelompok orang yang kepadanya berlaku hukum tersebut. Ini menghasilkan upaya politik (Shihab, 1998: 417). Apabila makna di atas dikaitkan dengan kehidupan masyarakat, maka kata tersebut mengandung makna pembuatan kebijaksanaan atau melaksanakannya sebagai upaya pengaturan masyarakat. Di sini ditemukan hubungan kata *ḥukm* dengan konsep politik seperti yang telah dikemukakan.

C. WACANA INTELEKTUAL MUSLIM TENTANG POLITIK ISLAM DI INDONESIA

Wacana tentang politik Islam merupakan bagian yang tak terpisahkan dari pemikiran cendekiawan muslim secara keseluruhan. Karena pemikiran politik mereka bukan semata-mata membahas persoalan-persoalan yang berkaitan dengan aspek normatif-doktriner dari teori-teori atau konseptualisasi Islam dan bidang politik, tetapi juga berhubungan dengan analisis, respons dan refleksi mereka terhadap peristiwa dan permasalahan politik yang terjadi di Indonesia.

Dalam konteks politik, pemikiran formalistik menunjukkan perhatian terhadap suatu orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik Islam yang dibayangkan (*imagined Islamic policy*) seperti terwujudnya suatu politik Islam, munculnya partai Islam, ekspresi simbolis dan idiom-idiom politik. Oleh karena itu penganut formalistik sangat menekankan pada ideologisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan secara formal (Syamsuddin, 1991: 199). Kecenderungan berpikir formalistik ditunjukkan oleh sejumlah kelompok politisi muslim pada masa awal Orde Baru. Dalam sidang MPRS tahun 1968 mereka menghendaki pemberlakuan kembali Piagam Jakarta dalam konstitusi negara. Permintaan ini berkaitan dengan peranan yang diberikan oleh kelompok Islam dalam mewujudkan lahirnya Orde Baru. Oleh karena itu perlu ada akseptabilitas yang formal bagi perjuangan politik mereka. Ternyata keinginan itu tidak terwujud karena sidang MPRS menolak ide yang diajukan itu (Bolland, 1995: 212).

Dekade 1980-an, pemikiran politik formalistik tetap menampakkan kecenderungan yang sama pada dekade awal Orde baru. Perbedaannya hanya terletak pada paradigma baru yang lebih konsepsional seperti pemikiran Amin Rais yang mendasarkan politik pada prinsip-prinsip tauhid (Rais, 1987: 23). Amin juga berpendapat bahwa politik yang Islami tidak memberikan tempat bagi sekularisasi, sebab dasarnya adalah ideologi sekularisasionisme. Ideologi sekular akan melahirkan politik yang tidak memiliki dasar-dasar moral keagamaan. Politik yang dijalankan oleh seorang muslim harus penuh dengan komitmen kepada Allah. Kekuasaan, pengaruh, kepentingan ter-

tentu, posisi politik bukanlah tujuan, melainkan sarana untuk mencapai tujuan yang sebenarnya, yakni pengabdian kepada Allah (Rais, 1987: 29).

Tampaknya Amin Rais sangat yakin bahwa dengan melepaskan diri dari pengaruh Barat, negara-negara Islam mampu melakukan perbaikan internal dan mengatasi gangguan eksternal melalui peneguhan ideologi dan budaya sendiri. Melalui proses identifikasi diri itu maka akan terjadi gelombang perubahan baru di dunia Islam, karena aktualisasi nilai-nilai ajaran Islam sebagai alternatif terhadap sistem Barat yang sangat dominan selama ini bisa dilaksanakan di dunia Islam.

Pemikiran politik Islam formalistik ini juga tampak pada pemikiran A.M. Saefuddin. Meskipun pemikirannya dalam bidang politik tidak terlalu mengarah kepada suatu pola yang konsepsional karena lebih banyak membahas tentang masalah-masalah sosial, budaya dan pendidikan, tetapi karyanya yang berjudul *Desekularisasi Pemikiran*, yang mempromosikan tentang Islamisasi ilmu, pendidikan Islam alternatif dan perlunya perlawanan ideokultural terhadap berbagai produk pemikiran Barat, sehingga dapat dikategorikan sebagai pemikir Islam politik formalistik (Saefudin, 1987).

Berkaitan dengan kehidupan politik umat Islam, Saefuddin menggagas "masyarakat modern yang Qur'ani," yakni suatu masyarakat yang mampu mengendalikan dirinya terhadap arus budaya yang makin deras yang membentuk dirinya ke arah budaya universal, tetapi tetap menjadikan Al-Quran sebagai pedoman hidupnya (Saefudin, 1987).

Berbeda dengan pemikiran di atas, beberapa pemikir lebih mementingkan aspek substansi dari pada aspek formal. Refleksi pemikiran para substansialis dalam bidang politik, pada dasarnya adalah melakukan upaya signifikan terhadap pemikiran dan orientasi politik yang menekankan manifestasi substansial dari nilai-nilai Islam (*Islamic injunctions*) dalam aktivitas politik, bukan saja dalam penampilan tetapi juga dalam format pemikiran dan kelembagaan politik mereka.

Gagasan yang menekankan substansi kultural dalam proses Islamisasi di Indonesia banyak dikemukakan terutama oleh Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Pemikiran substantivistik Nurcholish Madjid tampak

ketika ia mengkaji tentang Islam kemodernan dan keindonesiaan. Bagi Nurcholish, dengan keyakinan bahwa melaksanakan prinsip-prinsip Islam berarti sekaligus juga melaksanakan prinsip-prinsip Pancasila, orang-orang muslim dituntut untuk mampu secara autentik mengembangkan paham-paham kemajemukan masyarakat (Madjid, 1987).

Oleh karena itu umat Islam dituntut pula kesanggupan mengembangkan sikap-sikap saling menghargai antara sesama anggota masyarakat dengan menghormati apa yang dianggap penting pada masing-masing orang dan kelompok. Pemahaman seperti ini menurut Nurcholish Madjid didasarkan kepada watak agama Islam yang universal, inklusif dan terbuka. Islam pada dasarnya sejalan semangat kemanusiaan universal (Madjid, 1992: 423).

Pandangan dasar di atas dijadikan dasar oleh Nurcholish untuk menegaskan pendiriannya bahwa yang dikehendaki oleh Islam adalah suatu sistem yang menguntungkan semua orang termasuk mereka yang bukan muslim sebagai cerminan dari watak inklusivisme Islam. Dengan keterbukaan Islam itu menuntut keharusan agar umat Islam bisa bersikap sebagai pamong yang mampu mengayomi golongan-golongan minoritas lainnya.

Pemikiran Nurcholish ini, juga sejalan dengan konsep "pribumisasi Islam" yang pernah diungkapkan Abdurrahman Wahid (Wahid dalam Azhari dan Saleh, 1989: 82). Gagasan ini didasarkan pada pemikiran bahwa berdirinya negara Indonesia lebih disebabkan oleh adanya kesadaran berbangsa, bukan hanya karena sekadar faktor ideologi Islam. Hal ini menurut Wahid, merupakan kenyataan yang harus diterima

Abdurrahman mengkritik kecenderungan sejumlah kalangan pergerakan Islam yang berpegang pada pola idealistik yang ingin menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Dalam tinjauan empirisnya, kekuatan ideologis Islam itu cukup besar, seperti terbukti dari peran dan kehadiran para pemimpin Islam dalam upaya persiapan kemerdekaan Indonesia. Besarnya kekuatan ideologis Islam itu ternyata hanya terbatas pada tingkat elit saja ketika itu, sementara dukungan dari bawah tidak cukup kuat. Akibatnya kekuatan ideologis itu tidak cukup dominan dan bahkan tidak mendapat dukungan penuh dari arus bawah umat Islam.

Abdurrahman Wahid mengajak umat Islam agar wahyu Tuhan dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilan. Dari dasar inilah lahir konsep "pribumisasi Islam" sebagai upaya melakukan rekonsiliasi dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat, agar budaya itu tidak hilang. Pribumisasi menurutnya bukanlah sebuah upaya mensubordinasikan Islam dengan budaya lokal, karena dalam pribumisasi Islam harus tetap pada sifat Islamnya (Wahid dalam Azhari dan Saleh, 1989: 83).

Tampaknya Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid berusaha mencari terobosan-terobosan baru dalam rangka menyintesis wawasan keislaman dan keindonesiaan untuk mewujudkan konsepsi Indonesia sebagai sebuah bangsa. Namun demikian kecenderungan substantivistik mereka berbeda pada tingkat politik praktis. Nurcholis tidak mempunyai afinitas dengan gerakan-gerakan politik, lebih menekankan aspek teologi politik fundamental dan berjangkauan jauh ke depan. Sementara Abdurrahman yang banyak terlibat dalam gerakan-gerakan politik, pemikirannya terkadang seperti dikesankan Fachry Ali dan Bahtiar Effendi, "lebih bersifat sesaat dan hanya bermakna praktikal." Fachry dan Bahtiar mengatakan bahwa gagasan Abdurrahman tentang Islam sebagai faktor komplementer, yang hanya cukup memberikan terobosan situasional politik, untuk kemudian kembali kepada *status quo* (Ali dan Effendi, 1986: 170).

Abdurrahman sebagai aktivis politik praktis banyak terlibat dalam aktivitas politik mulai dari bawah sampai tingkat elite. Posisi seperti itu menyebabkan ia terkadang harus berperan sebagai artikulator yang dapat merumuskan gagasan dan terobosan politik yang pragmatis agar tetap diperhitungkan baik oleh elite maupun massa pendukungnya. Keadaan ini menyebabkan ia sering melakukan manuver-manuver politik situasional untuk kepentingan pribadi maupun kelompoknya.

Meskipun tidak semua pihak setuju, apa yang dilakukan oleh sejumlah pemikir Islam pada dasawarsa 1970-an hingga 1990-an merupakan jalan tengah yang di masa lalu gagal diwujudkan. Jalan tengah yang dalam peristiwa-lahan Munawir Syadzali "Indonesia bukan negara teokratis dan bukan negara

sekular” sebenarnya mempunyai pendukung yang cukup lumayan dibandingkan dua ekstrem di atas yang sangat berlawanan. Penjabaran lanjutan terhadap rumusan ini bahwa Indonesia merupakan negara memfasilitasi warganya di dalam melaksanakan ajaran agamanya, meneguhkan keyakinan komunitas Islam bahwa Islam menduduki tempat terhormat di Indonesia (Effendy dalam Roy, t.th: vii).

Perjalanan pemikiran dan praktik politik Islam di Indonesia diharapkan bergerak secara linear, tidak mengulang hal-hal lama, tetapi mengartikulasikannya dalam konteks dan keperluan lebih baru. Menurut Bahtiar Effendy, Selama ini kita kurang mendialogkan gagasan-gagasan kita mengenai pemikiran politik Islam secara dewasa dan tuntas (Effendy dalam Roy, t.th: x). Itulah sebabnya sehingga persoalan pemikiran politik Islam ini perdebatannya masih seputar yang dulu tanpa penyelesaian.

Islam dan politik selama ini dipandang sebagai dua hal yang secara formal saling terkait. Apa yang diyakini sebagai ketakterpisahan Islam dan politik ini tidak dipahami dalam pengertian etis atau moral, melainkan lebih banyak dipahami dalam pengertian skriptural. Karena itu, simbolisme politik Islam seperti ideologi Islam, partai politik Islam dan unsur-unsur formal lain yang membentuk batang tubuh politik Islam menjadi penting dan ciri-ciri politik lain yang tidak ada jalinan formalnya dengan Islam dipahami sebagai non-Islam (Effendy, 1998: 50).

Tidak dapat dipungkiri bahwa salah satu unsur paling mencolok dari Islam politik dapat dilihat dalam partai-partai politiknya. Tetapi juga tidak dapat diterima jika dikatakan bahwa satu-satunya ekspresi yang sah. Jika makna politik Islam dibatasi hanya kepada partai politik Islam, maka terasa sangat sulit menjelaskan tentang dukungan yang diberikan kepada politisi muslim kepada partai “non-Islam” seperti Golkar.

Selain permasalahan kompleks seperti itu, identifikasi Islam politik dengan partai-partai politik Islam juga pada akhirnya juga akan menyebabkan munculnya kesulitan-kesulitan teoretis seperti masyarakat politik Islam versus masyarakat politik non-Islam atau yang netral. Secara lebih umum dapat dikategorikan bahwa kelompok pertama dikenal sebagai umat Islam,

sementara kelompok kedua di luar Islam. Sungguh sangat ironi memang karena identifikasi itu sama halnya dengan merumuskan suatu pandangan mengenai masyarakat kaum beriman yang dilandasi bukan kepada keyakinan keagamaan, melainkan hanya kepada afiliasi politik (Effendy, 1998: 52).

D. CITA-CITA POLITIK ISLAM

Jika bentuk ideal umat Islam itu beserta tugas dan kewajibannya untuk kemanusiaan harus diungkapkan dalam kalimat singkat, maka yang paling baik ialah mengutip ayat Al-Quran tentang gambaran yang diberikan untuk masyarakat Islam di masa Rasulullah saw: *"Kamu adalah umat yang terbaik yang di ketengahkan untuk manusia, karena kamu menganjurkan kebaikan dan mencegah kejahatan, dan beriman kepada Allah.* (QS. Al-Imran [3]: 110).

Karena cita-cita keislaman yang fitri itu sejalan dengan cita-cita kemanusiaan pada umumnya, maka tentunya cita-cita keislaman di Indonesia juga sejalan dengan cita-cita manusia Indonesia pada umumnya. Pernyataan ini memang berimplikasi pada adanya kepercayaan tentang kebaikan alami manusia. Berdasarkan hal itu maka jelas bahwa sistem politik yang sebaiknya diterapkan di Indonesia adalah sistem yang tidak hanya baik untuk umat Islam tetapi juga membawa kebaikan untuk semua masyarakat termasuk non-Islam.

Pikiran bahwa yang dikehendaki Islam adalah suatu sistem yang menguntungkan semua orang termasuk non-Islam, sejalan dengan watak Islam yang inklusif (Madjid, 1999: 52). Oleh karena itu, semangat dari politik Islam adalah mewujudkan rasa keadilan dan kebersamaan dalam tatanan kehidupan berpolitik bagi seluruh komponen bangsa.

Dilihat dari perspektif keagamaan yang lebih luas, pada dasarnya tidak ada perbedaan besar antara aspirasi para pemimpin Islam politik yang awal dan generasi pemikir atau aktivis Islam politik yang baru muncul pada dekade sekarang. Sebagian besar kiprah politik kedua generasi muslim yang berbeda ini didorong oleh ajaran-ajaran Islam yang sama, misalnya konsep *amar ma'rûf nahi munkar*.

Di samping itu, cita-cita utama mereka seperti terlihat dalam pemikiran dan praktik sosial-politik, tampak mengacu kepada realisasi ajaran Al-Quran terutama gagasan tentang *baladat thayyibat wa rabb ghafûr* (negeri yang baik dan dalam lindungan Allah swt). Dalam konteks khusus ini dapat dikatakan bahwa kedua generasi intelektual muslim itu sangat berorientasi kepada Al-Quran, paling tidak secara teoretis, dalam arti bahwa gagasan dan praktik politik mereka terkait dengan nilai-nilai Islam (Effendy, 1998: 194). Namun demikian, dalam upaya merealisasikan tujuan umum itulah mereka terlihat berbeda.

E. LANDASAN ISLAM POLITIK DAN ISU POLITIK PARTAI ISLAM

Terdapat landasan-landasan teologis atau filosofis di balik keputusan para aktivis politik Islam untuk memperjuangkan kaitan formalistik atau legalistik antara Islam dan negara. Secara singkat dapat dikatakan bahwa inti landasan teologisnya adalah keyakinan akan watak holistik Islam. Premis keagamaan tersebut dipandang sebagai petunjuk bahwa Islam menyediakan ajaran yang lengkap mengenai semua aspek kehidupan.

Banyak pemimpin dan aktivis Islam politik pada era 1950-an dan 1960-an menggunakan doktrin di atas untuk mengembangkan dan memperluas agenda-agenda sosial dan politik mereka, bahkan mendukung pandangan bahwa negara pada hakikatnya merupakan bagian integral, atau perluasan dari Islam. Inilah sikap religio-politis yang di beberapa negara Islam dikenal dengan rumusan *al-Islam al-din wa al-daulah* (Islam adalah agama dan negara). Dasar inilah, sehingga mereka menegaskan bahwa cukup masuk akal jika mereka berjuang agar Islam dijadikan dasar ideologi Negara (Maarif, 1985).

Pemikir dan aktivis Islam, khususnya yang perhatian utamanya adalah pembaruan, juga sepenuhnya meyakini pandangan mengenai watak Islam yang holistik. Namun mereka menolak kesimpulan yang ditarik dari doktrin keagamaan yang menyatakan bahwa watak Islam holistik tidak serta merta mengharuskan pencampuran antara yang sakral dan yang profan. Hal itu juga tidak mengimplikasikan suatu pemahaman bahwa dua wilayah yang

berbeda (sakral dan profan) harus ditempatkan pada tingkat yang sama (Effendy, 1998: 178).

Para pemikir pembaru juga berpendapat, bahwa Islam itu ternyata tidak mengatur semua segi kehidupan. Se jauh yang menyangkut doktrin-doktrin kemasyarakatan (bukan ibadah) maka manusia bebas menentukan arah yang diinginkan. Harun Nasution misalnya mengemukakan bahwa Islam hanya memberikan nilai-nilai moral yang berperan sebagai pedoman dasar dan umum bagi kehidupan manusia (Nasution, 1986: 93). Dalam Islam kita harus dapat membedakan ajaran yang bersifat mutlak yang tidak dapat diubah dan ajaran bersifat relatif.

Oleh karena itu, bagi Abdurrahman Wahid, tidak adanya mekanisme tunggal bagi penyelenggaraan suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan pada masa Rasulullah, *khulafâ' al-Râsyidîn*, Daulah Abbasyiah dan Umayyah menunjukkan bahwa Nabi Muhammad tidak dengan sengaja mencita-citakan pembentukan sebuah negara Islam (Effendy, 1998: 184). Terlepas dari tidak adanya suatu konstruk konseptual yang jelas, tetapi para pemikir pembaru menemukan bahwa baik Al-Quran maupun Sunnah benar-benar memberikan seperangkat prinsip etis yang relevan dengan cara mengatur negara dan mekanisme pemerintahannya.

F. PENUTUP

Secara teoretis partai politik Islam dapat dinyatakan sebagai partai dengan asas, visi, misi dan tujuan untuk mencapai dan menegakkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Partai politik Islam yang ideal tentulah diharapkan menegakkan hal-hal yang prinsip dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Ini tidaklah berarti bahwa nilai ajaran Islam otomatis berbeda dan bertentangan dengan ide dan cita-cita kaum nasionalis dan sosialis.

Oleh karena itu partai Islam yang ideal adalah partai yang menegakkan prinsip-prinsip Islam tetapi tetap mempertimbangkan cita-cita kelompok lain untuk dapat menegakkannya secara bersama. Syaratnya, kepentingan diri

dan golongan, keinginan mengejar kedudukan dan uang harus dikesampingkan untuk mencapai keinginan dan kepentingan bersama, keadilan dan kesejahteraan bersama menjadi prioritas utama.

DAFTAR PUSTAKA

- A.S. Hornby A.P. Cowic (ed.), 1974. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* London: Oxford University Press.
- Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, 1986. *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan.
- Azhari, Muntaha dan Abdul Mun'im Saleh (ed.). 1989. *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* Jakarta: P3EM.
- B. J. Bolland, 1985. *Pergumulan Islam*, Jakarta: Grafiti Pers.
- Berger, Morroe. 1964. *The Arab Worl Today*, Garden City: Doubleday.
- Effendy, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina,.
- F. Eickelman Dale. dan James Piscatori, 1998. *Muslim Politics* diterjemahkan oleh Rofik Suhud dengan judul *Ekspresi Politik Muslim*, Bandung: Mizan.
- G.A. Almond dan G.B. Powell, 1966. *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Boston: Little, Brown.
- Halper, Manfred. 1963. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, Princeton: Princeton University Press.
- Haricahyono, 1986. *Cheppy Ilmu Politik dan Perspektifnya*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Madjid, Nurcholish. 1999. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina.
- Madjid, Nurcholish. 1987. *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan.
- Morgenthau, Hans. 1961. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York: Alfred A. Knopf.
- Muin Salim, Abd. 1995. *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*, Cet.2; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

- Nasution, Harun. 1986. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II. Cet. VI; Jakarta: UI Press.
- Noer, Deliar. 1983. *Pengantar ke Pemikiran Politik*, Jakarta: Rajawali.
- Poerwadarminta, W.J.S. 1983. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Rais, M. Amin. 1987 *Cakrawala Islam*, Bandung: Mizan.
- Rangkuti, Ray. "Potret Demokrasi di Indonesia" Makalah 10 Juni 2003
- Roy, Olivier. t.th. *The Failure of Political Islam* diterjemahkan oleh Harimurti dan Qamaruddin SF dengan judul *Gagalnya Islam Politik*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Saefudin, A.M.. 1987. *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan.
- Soltou, Roger H. 1996, *An Introduction to Politics*, London: Longman Green and Co. Ltd..
- Syafii Maarif, Ahmad. 1985. *Islam dan Masalah Kenegaraan Studi Tentang percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES.
- Syamsuddin, M. Sirajuddin. 1991. "Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order," *Disertasi*, Los Angeles: University Of California.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Webster's, Noah. 1980. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, USA: William Collins Publishers.